Francis Affergan, Silvana Borutti, Claude Calame,
Mondher Kilani, Francesco Remotti

Figures de l'humain : les représentations de l'anthropologie. Une introduction

Pour l'anthropologie culturelle et sociale, le terme du XXe siècle aura été marqué par une série de retours sur soi-même : sur ses objets, sur son histoire, sur son discours, sur ses concepts, sur ses fondements épistémologiques. Le processus de globalisation économique dans lequel sont entraînées de concert nos sociétés technologiques et les communautés que nous appréhendons comme traditionnelles ou exotiques aura au moins conduit l'ensemble de la tribu anthropologique à une certitude : il n'existe pas, il n'a jamais existé de culture se développant de manière autarcique ; insaisissable, la culture authentique relève à l'évidence du pur fantasme. Elle est l'effet d'objets essentialisés et de concepts naturalisés.

Tant interrogé dans les années soixante-dix, l'Autre s'est à nouveau révélé n'être essentiellement que la construction d'intellectuels occidentaux toujours et encore en quête du Bon Sauvage, certes, mais surtout animés par une inextinguible aspiration à définir les spécificités du Soi, sinon la supériorité et finalement l'universalité d'une rationalité de type aristotélicien, implicitement fondée sur les principes de la non-contradiction et du tiers exclu. Au-delà d'un débat désormais stérile entre un universalisme marqué en filigrane par l'impérialisme d'une orientation fondamentalement ethnocentrique et un relativisme conduisant à un différentialisme d'inspiration néo-libérale tout aussi suspect, admettons simplement l'existence d'autres

in Figures de l'humain : les représentations de l'anthropologie, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003

communautés sociales, culturelles et intellectuelles, dans leur pluralité, dans leur historicité aussi, et surtout dans leurs capacités d'échange à travers des relations qui ne sont pas forcément marquées par la symétrie : l'absence de possibilités d'interaction rendrait illusoire toute communication.

Il n'en reste pas moins qu'à l'issue du long processus colonial, l'intégration progressive de ces communautés au système économique dominant a contribué à la mise en cause de l'anthropologie culturelle et sociale constituée en discipline, et ce autant dans ses objets que dans ses méthodes. Voyant les petites sociétés tribales, leur terrain privilégié, se dissoudre d'abord par l'effet des guerres coloniales et des activités missionnaires, puis sous les coups des fortes migrations et des intégrations de différents types provoquées par la mondialisation de l'économie et par l'emprise de l'impérialisme financier occidental, les anthropologues ont tenté de se tourner vers les manifestations de leur propre société. C'est le cas en particulier en France où sorcellerie dans le bocage, institutions communautaires européennes, parlement français, représentations de la procréation assistée, mythologies de la publicité, pratiques de laboratoire, démarches scientifiques, etc., ont fait l'objet d'études remarquées. Quant aux États-Unis, autre grand pôle du développement de l'anthropologie contemporaine, c'est plutôt dans le sens de la critique à l'égard de l'histoire et des méthodes de la discipline que l'on a tenté de poursuivre la recherche, dans l'intérêt spécifique porté par exemple, dans la mouvance du déconstructionisme postmoderniste, aux moyens rhétoriques mis en œuvre par les représentants de l'anthropologie traditionnelle pour rédiger des monographies à lire comme des romans. Ce double constat d'éclatement des objets qui sont désormais à reconstruire et d'instabilité, sinon d'inconsistance des concepts qui n'ont pas de fondement universel nous place désormais devant le défi d'un travail de refondation, dans des pratiques réalisées à partir de « terrains » exotiques et modernes.

Il est vrai qu'en sciences humaines en général, on a pris depuis longtemps conscience du fait qu'en tant que postulats de la méthode « scientifique », observation et expérimentation ne sauraient avoir le statut et la fonction épistémologiques d'une garantie d'objectivité. Il n'en reste pas moins qu'encore à la fin des années cinquante, on pouvait prévoir une nette séparation des tâches entre une ethnographie de terrain dévolue à l'observation, à la description et au classement de « phénomènes culturels particuliers », une ethnologie assumant la lecture systématique et la synthèse des connaissances ainsi consignées dans les carnets de terrain, puis accumulées dans des instituts universitaires, et enfin une anthropologie culturelle et sociale chargée de donner, dans une synthèse comparative, *« une connaissance globale de*

l'homme » (Lévi-Strauss, 1958 : 386-393). La tentative épistémologique un peu plus tardive de renverser cet ordre hiérarchique en attribuant à l'ethnographie la perspective subjective de l'interprète et du romancier de terrain, et à l'anthropologie les possibilités de l'explication que représente l'interprétation objectivée en « description » n'a à vrai dire jamais convaincu (Sperber, 1982 : 15-48).

Ce qui est en cause dans cet éclairage critique que l'anthropologue en quête de refondation aimerait diriger sur ses propres pratiques, c'est d'abord le regard, ce regard porté sur le terrain et sur celles et ceux qui l'occupent tout en l'animant, ce regard qui est fortement orienté par nos propres attentes et nos propres préconstruits culturels (Affergan, 1987 : 149-162). Mais la vision de l'observateur s'accompagne très vite de la parole, dans une relation avec un ou plusieurs « informateurs » privilégiés. Même si l'on aimerait désormais qu'elle prenne, dans la négociation constante, une tournure dialogique, cette relation de l'ordre du langage entre l'universitaire occidental et ses interlocuteurs locaux reste fondamentalement, constitutivement asymétrique (Clifford, 1983, Kilani, 1994b, Malighetti, 1998).

Par ailleurs, les procédures d'établissement de la documentation et de la stabilisation des « faits » à partir des notes, des enregistrements et des matériaux photographiques et filmés entraînent une première mise en forme des « données » de terrain. Ce travail de réorganisation implique schématisations, classifications, hiérarchisations : il s'agit d'une pratique de cabinet et de laboratoire qui répond aux conventions du travail académique d'érudition (Kilani, 1998). Ces procédures représentent donc l'imposition d'un ordre propre à ce qui est censé correspondre à des éléments de savoir indigène. Les « faits » se révèlent donc être des artefacts qui prennent par exemple les apparences de la description et qui d'emblée posent la question de la référence et des modes de la référence à l'expérience de terrain (Borel, 1995).

Mais les effets de la « mise en discours » sont plus marqués encore quand le savoir des *natives* est restitué sous forme d'études savantes et surtout de monographies. L'analyse des discours n'a pas peu contribué à mettre en lumière les règles de la rhétorique du genre : les processus descriptifs et narratifs du roman se combinent en général avec les procédures énonciatives de l'étude érudite pour restituer en une synthèse à la fois savante et littéraire « la » culture d'une communauté exotique (Kilani, 1994a : 27-39 et 40-62). Par les effets fictionnels d'une série de procédures d'ordre littéraire, le savoir indigène est transposé dans les termes et dans les schèmes d'une fiction qui, par ailleurs, a un fort pouvoir pragmatique d'information et de compréhension. Par la mise en intrigue, par ses pouvoirs schématisants et mimétiques,

par sa capacité de construction d'un nouveau monde de référence, la fiction discursive est en sciences humaines en général un moyen privilégié de la fabrication (entendue comme « poiésis ») et de la production des connaissances (Borutti, 1999 : 75-83 et 106-47). Entièrement recomposé par les moyens d'une rhétorique propre pour être présenté à un public académique, le savoir exotique est placé énonciativement sous l'autorité d'un ethnologue qui puise dans les ressources d'une véritable poétique du texte anthropologique (voir les différentes contributions publiées par Clifford & Marcus, 1986, ainsi que Geertz, 1988 : 1-48).

Enfin, la critique du discours anthropologique passe aussi par une mise en évidence des différentes stratégies discursives et plus spécifiquement énonciatives pour mener à bien l'opération de rapatriement du savoir recomposé (Marcus & Fischer, 1986 : 45-76 et 137-164, Adam *et al.*, 1995). À ce jeu, on voit naturellement se confirmer les procédures de réification et de naturalisation dont les cultures indigènes sont traditionnellement l'objet dans leur restitution à l'intérieur de la monographie anthropologique. De cette manière apparaissent aussi les positions énonciatives provoquées par les *a priori* culturels et épistémologiques de qui anime l'« instance de discours » ; les relations sociales de sexe font naturellement partie de ces préconstruits culturels agissant dans la conduite de la monographie (un exemple chez Calame, 1999). Mais on perçoit également les engagements nouveaux du sujet-anthropologue, aussi bien dans sa recherche que dans ses pratiques discursives, non seulement pour séduire la lectrice ou le lecteur potentiels, mais surtout pour présenter, dans le contexte d'un relativisme animé par le dessin des différences, une perspective critique sur sa propre culture.

Ce retour critique sur les fondements épistémologiques de l'anthropologie culturelle et sociale par le biais des modes de son discours pourrait sembler s'inscrire dans la grande entreprise déconstructionniste qui a marqué les sciences humaines dans le dernier quart du XXe siècle. Il s'adresse néanmoins aussi aux derniers développements du « postmodernisme » dans ses avatars cognitiviste, textualiste et relativiste, sinon psychanalytique : pour être schématique, disons que le travail de la culture (quelque flou que soit le profil de ce concept…) ne saurait être réduit ni au fonctionnement neurobiologique du cerveau humain ou aux modes de la perception sensori-motrice conduisant à la transmission de l'information, ni à l'établissement d'un texte – aussi tissé de représentations qu'il puisse être – à déchiffrer et à interpréter, ni à une élaboration indépendante sans commune mesure avec ses voisines et sans insertion dans des rapports de hiérarchie et de pouvoir, ni à la manifestation d'un « ça » extrapolé à partir de la libido censée animer l'in-

dividu bourgeois et judéo-chrétien de la société industrielle de la fin du XIXe siècle. Les résultats de la recherche en pragmatique, en focalisant l'attention sur les effets pratiques des manifestations discursives en particulier et culturelles en général, interdisent par exemple la réduction – ne serait-ce que par métaphore – de la culture à de simples jeux textuels, animés par l'arbitraire que Saussure attribue au signe linguistique (Augé, 1979 : 70-79). Symboliques sans doute, animées par une sémiotique qui se fonde aussi bien sur un certain arbitraire, consacré par la convention, que sur de fortes motivations de type métaphorique, les manifestations de culture renvoient toujours à des règles et à des pratiques sociales qui assurent à la fois l'identité et l'historicité d'une communauté donnée. Dans cette mesure, ces manifestations échappent souvent aux grands paradigmes épistémologiques d'une postmodernité axée sur un déconstructionisme et un relativisme refusant tout cadre de référence.

Le regard réflexif et critique adressé aux procédures formelles et rhétoriques de la construction et de la restitution anthropologiques des cultures des autres exige désormais la recherche d'approches et d'objets transversaux. Tout en tirant la leçon des démarches déconstructionnistes, il s'agit de repenser et de réanimer les fondements mêmes de l'anthropologie culturelle et sociale. Conçue à la fois comme « renaissance » de l'homme en tant qu'être social (anthropogenèse) et comme processus de fabrication de modèles et de fictions d'humanité (Remotti, 1999a, avec les contributions publiées également en 1999), l'*anthropopoiésis* est précisément une notion englobant des phénomènes qui, constitutifs de la civilisation des humains, traversent les cultures pour informer les démarches mêmes de l'anthropologie. Si les pratiques sociales et culturelles fabriquent l'homme par l'intermédiaire de différentes contraintes rituelles et institutionnelles selon des modèles normatifs souvent élaborés, figurés et transformés en traditions dans des récits généalogiques, les tentatives de synthèse des anthropologues eux-mêmes sont marquées par des modèles de l'homme et de sa construction.

De Kant à Heidegger en passant par Herder, la philosophie occidentale moderne a toujours considéré l'homme comme un être inachevé (voir ici même les contributions de Borutti II et Remotti I). Par ailleurs, les derniers développements des neurosciences révèlent l'extrême plasticité du cerveau humain qui offre à l'homme des capacités de changement et de réadaptation qu'il est loin d'exploiter au cours d'un développement et d'une carrière apparemment toujours plus contraignants (Favole & Allovio, 1999). Quoi qu'il en soit, en se fondant autant sur la réflexion sartrienne, si philosophie il doit y avoir, que sur les découvertes les plus récentes de la biologie génétique qui a désormais déchiffré le génome humain pour le livrer à nos propres

manipulations (Testart, 1999 : 249-266), l'anthropologie peut fort bien éluder la question d'une ontologie universelle (sinon transcendantale) de l'homme ; elle peut admettre qu'au-delà du socle des capacités physiologiques et biologiques très générales qui distinguent l'homme de l'animal, l'existence de l'être humain précède en général son essence : une essence qui est à faire, à fabriquer, une essence malléable qui ne peut se constituer que collectivement, dans l'interaction avec d'autres humains, par un processus d'ordre historique qui n'est jamais définitif. Imparfaites, les capacités innées, génétiques de l'être humain requièrent ce travail d'élaboration et de construction collectives, tout en le distinguant des autres animaux. Que l'on considère l'homme comme un animal incomplet ou comme un être biologiquement et intellectuellement surdoué, son incomplétude de même que son éventuelle surabondance innées semblent indéfectiblement attachées à cette qualité qui, pour Aristote, fait de l'homme un *zôon politikon*, et pour nous, un être social de culture. Incomplétude ou surabondance, philosophiquement constitutives ou scientifiquement génétiques, offrent l'être humain au travail de fabrication que la vie civilisée en société ne peut qu'exercer sur une organisation ontologiquement ou physiologiquement ouverte.

La réflexion sur la nature de l'individu et de la personne en tant que sujet parlant et plus particulièrement en tant qu'instance d'énonciation a conduit à poser à côté de l'identité-*idem*, de la « mêmeté » que l'on peut déduire d'un *Cogito* ponctuel, une identité-*ipse*, une identité et une conscience de soi-même, de sa propre identité qui varient avec le temps, dans le contact pratique avec les autres (Ricœur, 1990 : 11-35 et 55-72). Destinée à situer une pragmatique linguistique sans sujet dans la perspective d'une activité langagière dépendant de manière constitutive d'une instance de discours renvoyant à un éventuel sujet psycho-social ou, dans le cas particulier, philosophique, *« l'ipséité du soi-même impliquant l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre »* doit être conçue comme collective. D'un point de vue anthropologique, l'identité-*ipse* correspond à une identité qui se construit dès la naissance dans la temporalité complexe des rapports avec les autres « animaux politiques » ; elle recouvre une identité mouvante qui n'a d'existence et de consistance que dans la mesure où elle se fabrique, en interaction avec les voisins, à travers les différents processus constituant ce que l'on finit par identifier comme une culture. Par « culture », et en dépit des critiques récentes auxquelles ce concept à son tour a été inévitablement soumis (Fabietti, 1999b : 137-157 ; Gallissot, Kilani, Rivera, 2000 : 9-31 et 63-96), on entendra un ensemble aux contours flous et mobiles de manifestations et de pratiques symboliques créatrices en prise sur

les institutions et les relations interactives formant le tissu social d'une communauté humaine donnée. Dans un équilibre provisoire et toujours remis en question par l'inévitable interaction dans le temps de l'histoire avec des communautés ou voisines ou plus englobantes, le travail d'incessante fabrication de la civilisation, dans une sémiotique créative en constante tension entre l'arbitraire admis comme convention et le symboliquement motivé, peut se stabiliser en une identité culturelle.

Ne se fondant sur aucun exemple concret érigé en image mentale puis en modèle figuratif et originaire, l'anthropopoiésis n'est donc pas un prototype. Elle n'est pas davantage un stéréotype puisqu'elle n'est pas une catégorie conceptuelle répondant à un ou plusieurs critères de classement et qu'elle n'a pas de fonction taxinomique (sur prototype et stéréotype, voir ici même les contributions de Fabietti et de Calame). Soustraite au statut de construction formelle, sinon de structure de la pensée humaine, l'anthropopoiésis ne peut pas davantage être considérée comme l'un de ces modèles « représentationnels », « opérationnels » ou « explicatifs » dont l'anthropologie, notamment structurale, fut si friande (voir Fabietti, 1999b : 159-187). Prévu pour s'écarter autant d'une notion semi-empirique promue au rang d'universel culturel comme le mythe, que d'un schéma devenu canonique et normatif comme l'articulation tripartite attribuée au rite de passage, ou d'une opposition formelle érigée en structure de l'esprit humain telle le contraste supposé entre nature et culture, l'anthropopoiésis est à considérer comme un simple concept opératoire. En tant que tel, cet instrument de recherche est destiné à éviter les écueils de la réification, de la naturalisation, de l'universalisation, sinon de l'ontologisation ! Il s'agit d'un révélateur à fonction focalisatrice et heuristique, d'une entrée et d'un fil conducteur à travers les différents modes sociaux et culturels de la fabrication symbolique et pratique de l'humain entre invention et convention. En tant qu'instrument analytique, l'anthropopoiésis se prête de plus à un retour sur nos propres conceptions de l'homme, en particulier dans le domaine de l'anthropologie culturelle et sociale.

Susceptible d'inclure la plupart des manifestations classées dans les catégories traditionnelles du mythe généalogique et de l'identité ethnique (Fabietti), du rite d'initiation tribale (Calame), du masque (Affergan II) ou des pratiques scarificatoires (Remotti II), et du cannibalisme (Kilani), l'anthropopoiésis peut aussi se révéler instrument de comparaison. Si la démarche comparative reste assurément l'un des fondements, l'une des raisons d'être de l'habitus anthropologique et des investigations qu'il suscite et qu'il oriente, le fil conducteur que constitue l'anthropopoiésis devrait

permettre d'éviter les défauts de la modélisation ; celle-ci transforme volontiers en universaux, souvent réifiés et naturalisés, les catégories qu'elle abstrait à partir de traits empiriques jugés communs, quand elle ne confond pas représentations et modèles indigènes dans leur portée pratique avec ceux qu'elle construit dans le travail érudit de la spéculation intellectuelle. Le débat sur l'« etic » et l'« emic » n'est que l'avatar de notre difficulté, voire de notre incapacité (constitutive) à restituer les catégories des autres indépendamment des nôtres (Affergan I). Les apories de la traduction transculturelle nous condamnent en quelque sorte au « comme si » (Borutti I). En conséquence, le polymorphisme et la diversité sémiotique des processus relevant de la fabrication de l'humain, à partir du postulat général de l'incomplétude constitutive de l'homme (Borutti II et Remotti I), devraient porter la comparaison à se focaliser davantage sur les contrastes et les spécificités que sur des dénominateurs communs au statut épistémologique pour le moins flou.

On l'aura désormais compris, l'idée d'anthropopoiésis a un double statut. Catégorie intentionnellement floue dans son contenu et son extension, elle recouvre les innombrables processus de fabrication, de représentation et d'effectuation de l'être humain, femmes et hommes, par les moyens symboliques et pratiques les plus variés, ceux-là mêmes dont la collaboration nous permet d'identifier une culture, dans ses limites spatialement indécises et temporellement mouvantes. Par ailleurs, notion élaborée dans le champ de l'anthropologie, elle comporte un aspect opératoire qui l'institue en indicateur. L'anthropopoiésis est active à la fois comme ensemble de représentations et de procédures concrètes propres à chaque communauté culturelle et comme mode d'emploi comparatif pour une discipline désormais réflexive et consciente de ses présupposés épistémologiques. Le présent ouvrage, collectif parce qu'issu d'un travail d'échange et d'étroite collaboration, ne pouvait en conséquence que tenter d'associer les réflexions théoriques et critiques aux pratiques de terrain[1].

Les indications bibliographiques attachées aux noms figurant dans le sommaire de ce livre collectif permettront au lecteur de trouver les éléments d'une histoire du groupe qui, depuis dix ans, entre Pavie, Turin, Milan, Lausanne et Paris, s'est employé à le produire…

1. Nos remerciements s'adressent à Frank Müller pour sa précieuse collaboration à la fabrication éditoriale de l'ouvrage et à Olivier Bianchi pour sa contribution de mise en forme électronique, ainsi qu'à Éric Le Berre et Olivier Thévenaz pour leur travail précis de traduction de trois contributions en italien.